Nietzsche, penseur de l'affirmation

*Relecture d'*Ainsi parlait Zarathoustra

Sous la direction de
Clément Bertot, Jean Leclercq,
Nicolas Monseu et Patrick Wotling

PUL PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE LOUVAIN

for the keenest affirmer, to fall from deep affirmation to absolute negation. This means that life affirmation is not something that one can acquire once and for all, but rather something that must constantly be conquered, confirmed and reaffirmed afresh until there is nothing left that can call it into question.

Zarathustra's *parrhesiastic* journey is a clear image of this. By deciding to leave his cave to reencounter human beings and share his new truth with them, Zarathustra is in fact putting his truth in danger, and with it the affirmation of life that he has safely acquired. On the other hand, however, only because he had the courage to expose his truth to others – that is, only because he had the courage to call his truth into question and risk his affirmation of life by confronting himself with what could refute it – could he confirm his affirmation and become a real « advocate of life ». Thus, Zarathustra's truth-telling journey had meaning and changed the very core of his being, so that the Zarathustra who returns to the cave at the end of the third book is not the same man who leaves it in the Prologue[37]. Through his journey, Zarathustra meets countless difficulties and adversities, and his truth, his love and his faith are shaken and endangered several times. But since Zarathustra is able to overcome, accept and affirm all of these, he returns stronger and above all with his truth and love for life renewed. In short, it is because Zarathustra has the courage and truthfulness to face and « conceive [...] of reality *as it is*[38] », to overcome all obstacles and reinforce his love for life and human existence through the sharing of his truth with others, that he exemplifies like no other character – except, perhaps, for Nietzsche himself[39] – the « courage of truth » that Foucault associates with *parrhesia* and that seems to be at the core of Nietzsche's affirmation of life.

[37] In fact, by the first time he returns to his cave, at the end of the first book, Zarathustra has already changed, as reported by Nietzsche himself: « But what were his own words when he returned to his solitude for the first time ? The exact opposite of what a "wise man", "saint", "world redeemer", or other decadent would say in this situation... He does not just talk differently, he *is* different... » (*Ecce Homo,* Preface / *EH*, Vorwort, § 4). One of the hallmarks of *parrhesia* is precisely, according to Foucault's account, that it is not only a way of telling the truth, but a way of constituting the subject through the truth that is being told: *parrhesia* is one of those practices of the self – to which Foucault devotes the last years of his work – through which the subject is or might be constituted. Cf. e.g. Michel FOUCAULT, *The Courage of the Truth*, p. 3 ff.

[38] *Ecce Homo,* « Why I Am a Destiny » / *EH*, « Warum ich ein Schicksal bin », § 5.

[39] See Victor Berríos GUAJARDO, « Nietzsche parresía y locura. Lo demás es silencio... », in: *Hybris,*

À quoi sert la révélation selon Nietzsche ?

*Le cas particulier d'*Ainsi parlait Zarathoustra

Clément BERTOT

1. L'éclair de Zarathoustra

À l'automne 1888, tandis qu'il se savait parvenu à un certain tournant de sa carrière philosophique, Nietzsche a entrepris de considérer rétrospectivement le vaste parcours d'écriture qu'il avait mené jusqu'alors. Le panorama général qu'il dresse dans « Pourquoi j'écris de si bons livres » représente un véritable effort de récapitulation, portant sur l'ensemble des livres parus depuis 1872. Passant en revue les publications une à une, Nietzsche répondait au besoin, assez fréquent chez lui au demeurant, de « relire sa littérature[1] », afin de mieux rééchelonner le programme des tâches à accomplir en vue de l'avenir. Si le ton général de ces pages se veut empreint d'autosatisfaction et de fierté, c'est d'abord parce que l'écrivain prolixe qu'était Nietzsche prend soin d'accorder une place et un statut individualisés à chacune de ses productions antérieures, procédant avec patience, de manière scrupuleuse et méthodique, jusqu'à nous livrer, au final, la vision d'une œuvre désormais unifiée, dans ses moindres strates ou ramifications successives. Chemin faisant, lorsqu'il se penche sur l'expérience d'écriture si particulière d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche soulève une interrogation assez anodine en apparence, au sujet de l'inspiration poétique, sachant pertinemment qu'une telle préoccupation risque de ne rencontrer aucun écho chez ses contemporains. La description qu'il donne s'apparente à un étrange aveu :

> — Quelqu'un a-t-il, à la fin du dix-neuvième siècle, une idée claire de ce que les poètes d'époque forte appelaient *inspiration* ? Dans le cas contraire, je m'en vais le décrire. Quand on serait pourvu du plus infime reliquat de superstition, on ne saurait guère repousser en fait l'idée que l'on n'est qu'incarnation, que

[1] Au sujet de la relecture par Nietzsche de ses propres textes, et des enjeux philosophiques que ce procédé peut soulever, on se rapportera tout particulièrement à une lettre adressée à F. Overbeck en août 1884 (avant que Nietzsche ne rédige la quatrième partie *d'Ainsi parlait Zarathoustra*), où figure un propos capital qui témoigne de l'importance de la voix du corps à cette époque, thème que l'on retrouvera chez Zarathoustra comme *Fürsprecher des Lebens* : « Beim Durchlesen *meiner* „Litteratur", die ich jetzt wieder einmal beisammen sehe, fand ich mit Vergnügen, daß ich noch *alle starken Willens-Impulse,* die in ihr zu Worte kommen, in mir habe und daß auch in dieser Hinsicht kein Grund zu Entmuthigung da ist. » (cf. NIETZSCHE, Friedrich, lettre à Franz Overbeck, début août 1884, in *Nietzsche Briefwechsel, kritische Gesamtausgabe,* herausgegeben von G. Colli und M. Montinari,

> porte-parole, que medium de puissance supérieures. La notion de révélation (*Der Begriff Offenbarung*), au sens où soudain, avec une sûreté et une finesse indicibles, quelque chose devient *visible,* audible, qui bouleverse au plus profond, cette notion décrit simplement l'état de fait. On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne demande pas qui donne ; tel un éclair, une pensée vous illumine, avec nécessité, sans hésitation dans la forme, jamais le choix ne m'a été laissé[2].

Sous la plume d'un auteur tel que Nietzsche, d'habitude si prompt à se montrer intraitable envers la doctrine de l'inspiration dans le champ de l'art[3], — et surtout farouchement indépendant à l'égard du discours religieux —, une telle confession ne manquera pas d'étonner le lecteur. De fait, l'expérience d'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est rapprochée d'une communication extraordinaire ou d'une « révélation », selon une acception avoisinant le champ théologique, puisque c'est dans une veine quasi biblique que Nietzsche convoquera le vocable d'« *Offenbarung*[4] ». En dépit du caractère transparent de la référence, le choix de ce terme n'est pas si simple à interpréter[5], et c'est pourquoi nous lui accorderons une attention particulière dans la présente étude, d'abord au regard de l'horizon culturel dont il procède (par proximité avec le prophétisme et son histoire), mais surtout parce que le propos s'inscrit dans le cadre d'un chapitre censé vanter les mérites de l'écrivain virtuose qu'aurait été Nietzsche, dont on comprend qu'il ne se revendique paradoxalement d'aucune génialité personnelle s'agissant d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, se présentant plutôt comme un simple scripteur, qui aurait agi, lui aussi, sous l'autorité de puissances hégémoniques, et non comme un auteur procédant à une création artistique tout à fait originale et autonome.

Artifice, ruse, pastiche ou parodie[6] ? Les qualificatifs qui viennent immédiatement à l'esprit du lecteur ne manquent guère, afin de neutraliser la portée supranaturelle ou paranormale de l'expérience d'écriture rapportée par Nietzsche, — dont on peut légitimement se demander s'il s'agit d'une description fidèle, ou d'un scénario inventé de toutes pièces pour déstabiliser le lecteur. Si c'est dans un premier temps la méfiance, ainsi qu'une certaine forme de scepticisme amusé ou désabusé, qui l'emporteront nécessairement aux yeux de toute personne déjà familière des nombreux sous-textes qui peuvent émailler l'écriture philosophique de Nietzsche, une forme de surprise persistante et même tenace commence pourtant à s'installer, lorsqu'en tournant quelques pages[7], on découvre que Nietzsche fait usage, là encore, d'une terminologie approchante, empreinte d'une atmosphère presque magique voire fiévreuse. Décrivant les périodes de rédaction successives, échelonnées entre juillet 1882 et avril 1884, qui donnèrent naissance aux trois première parties d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* Nietzsche évoque en effet une gestation miraculeuse, dans un état proche de la maladie, affirmant qu'il aurait expérimenté à plusieurs reprises les effets d'une même inspiration foudroyante, sous la forme d'un « éclair » (*Blitz*), ou d'une pensée par laquelle il aurait été comme « illuminé » (*geleuchtet*). Le récit de cette aventure est complété par une analyse psychophysique, Nietzsche relatant l'alternance entre des phases de rédaction effrénée, de repos prolongé, et de profonde mélancolie.

Si ces propos ne manqueront pas de provoquer un sentiment de surprise chez le lecteur, reste à se demander de quoi il retourne exactement. Il est certain que Nietzsche se plait à transgresser les règles de la communication ordinaire, lorsqu'il se revendique d'une « inspiration », d'une « incarnation » ou d'une « illumination » situées aux limites du vraisemblable. Prises au pied de la lettre, de telles évocations tendraient à rapprocher le philosophe d'un devin, d'un oracle, ou d'un prophète détenteur d'une connaissance ésotérique. De fait, si l'on se fie aux allégations formulées dans *Ecce Homo*, Nietzsche se présente comme un simple messager, dont la tâche serait d'initier certains auditeurs à la « révélation de la vérité[8] » (*Offenbarung der Wahrheit*) proclamée par Zarathoustra lui-même. On assiste donc à une logique de démultiplication des instances du discours, comme c'est le cas dans certaines religions ou spiritualités, où il revient à un héraut[9] de relayer une parole plus fondatrice et plus éminente que la sienne. C'est pour mieux comprendre en quoi cette forme de communication particulière est susceptible de faire sens chez Nietzsche que la présente étude prendra en vue *Ainsi parlait Zarathoustra* et son paratexte. Afin de poser clairement le cadre de notre réflexion, nous commencerons par interroger l'usage de la révélation chez

[2] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » (trad. É. Blondel, Paris, Garnier Flammarion, 1992) / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 3.

[3] Outre les paragraphes canoniques consacrés à cette question dans la quatrième partie du premier tome d'*Humain, trop Humain* (cf. en particulier les §§ 155 et 156), nous renvoyons également le lecteur à l'ouvrage suivant : Olivier Ponton, *Nietzsche – Philosophie de la légèreté*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007, p. 211 *sq*.

[4] Cf. le rappel lexicologique donné par Éric Blondel dans sa traduction de *Ecce Homo, op. cit.*, p. 234 : « Le mot *Offenbarung* désigne en allemand l'Apocalypse (révélation), le dernier livre de la Bible, ainsi que la Révélation au sens théologique. »

[5] S'agissant de l'interprétation complexe de ce motif chez Nietzsche, É. Blondel propose d'identifier des sources multiples : « Nietzsche songe peut-être aux devins et aux oracles, voire aux théories anciennes de l'inspiration religieuse (Sybille, Pythie, Apollon) ou poétique évoquées, par exemple, par Platon dans *Ion* et dans le *Banquet.* Mais il songe peut-être aussi (vaguement ?) aux interventions de Dieu ou de l'Esprit saint dans la Bible. » (*Ibid.*).

[6] Sur l'enjeu particulier du style parodique dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* cf. l'article de Babette Babich : « Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. À propos de l'hyperanthropos de Lucien et du surhomme de Nietzsche », dans *Diogène*, 2010/4 (n° 232), p. 81-104.

[7] Nous faisons ici référence au paragraphe 4 de la section consacrée à *Ainsi parlait Zarathoustra,* toujours dans « Pourquoi j'écris de si bon livres ».

[8] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6.

[9] Le concept du héraut (*der Herold*) occupe une place importante dans le dispositif de communication d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Soulignons que Zarathoustra se présente déjà lui-même comme un héraut. Voir en particulier les sections « Des joies et des passions », « De la vertu qui prodigue », et « Des anciennes et des nouvelles tables, § 11 ». Il est également question du « cri du héraut » (*Herolds-Aufruf*) dans le fragment posthume 1883 18 [50], allusion aux proclamations solennelles

Zarathoustra, en comparaison avec d'autres analyses nietzschéennes disséminées dans le corpus.

2. Zarathoustra ou l'usage positif de la révélation

Les textes consacrés au schème théologique de la révélation ne manquent pas chez Nietzsche. On dénombre une cinquantaine d'occurrences, distribuées dans la totalité de l'œuvre. Le plus souvent, la révélation est présentée comme une forme de discours extérieure à la philosophie, comme c'est le cas dans *Aurore,* ou dans *Le gai savoir*[10], et ainsi jusque dans les derniers développements de 1888. Si l'on considère les analyses formulées à différents stades d'élaboration de la pensée nietzschéenne, on peut observer que le questionnement concerne la psychologie humaine, et en particulier celle du prophète et du législateur, deux figures recevant leur dignité du rapport privilégié qu'elles entretiennent avec une puissance supérieure dont elles se présentent comme l'intermédiaire. On aura compris que l'approche nietzschéenne se veut essentiellement sécularisée, ce qui ne signifie pas que la révélation n'aurait aucun rôle à jouer dans la cohésion des groupes humains ; — nous y reviendrons. Pour l'heure, commençons par faire remarquer que la situation de la révélation n'est pas la même dans *Ainsi parlait Zarathoustra.* Dans le cas de cette œuvre, nous avons affaire à une parole *de* révélation, qui semble entrer en contradiction complète avec l'usage habituellement retenu. Il en ressort un paradoxe : d'un côté Nietzsche élabore une psychologie de la révélation que l'on pourrait qualifier de « déflationniste » ; d'un autre côté, il se revendique d'une certaine forme de révélation, quitte à brouiller les pistes du discours philosophique. Cela explique sans doute pourquoi certains spécialistes[11] ont pu déplorer la ressemblance trop marquée entre les accents de Zarathoustra et ceux du prophétisme. Souvenons-nous, du reste, de la lettre adressée à Paul Deussen en date du 26 novembre 1888, où Nietzsche comparait encore *Ainsi parlait Zarathoustra* à une « Bible de l'avenir », expression qui tendrait à confirmer le bienfondé de ces critiques. La complexité de cette situation nous invite à questionner plus avant le statut de la révélation chez Nietzsche, pour nous demander quelle place peut recevoir cette structure de communication surprenante dans sa pensée.

[10] Outre les textes consacrés à la révélation dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et dans le paratexte d'*Ecce Homo,* nous attirons l'attention du lecteur sur le paragraphe 62 d'*Aurore*, ainsi que sur *Le Gai savoir* où ces enjeux sont abordés dès le premier paragraphe. S'agissant des ultimes réflexions de Nietzsche sur la religion, on lira les paragraphes 26, 55 et 57 de *L'Antéchrist*, qui font retour sur l'opposition traditionnelle entre révélation et raison.

[11] Voir par exemple ce jugement sévère d'Edouard Gaède, dans *Nouvelles lectures de Nietzsche,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1985, p. 28 : « Je n'ai jamais pu lire *Ainsi parlait Zarathoustra* sans malaise et aversion. L'emphase avec laquelle s'y profère un "enseignement" aussi péremptoire que vague, une affabulation confuse d'un bien faible intérêt, une stylisation des réalités humaines pompeuse et enfantine, une rhétorique d'une obsédante monotonie, pleine de concettis faciles et de tics, une gesticulation prophétique qui tient de la parodie tout en prétendant au sublime : — tout cela

Ce qui est frappant, à première vue, c'est le déplacement que Nietzsche fait subir à la notion de révélation, en comparaison avec les philosophes de la tradition, qui ne la rejettent que très rarement, et la valorisent presque systématiquement, surtout lorsqu'il s'agit de l'opposer à son correspondant négatif dans l'ordre du discours, à savoir la raison. Nietzsche remettra en question cette opposition tranchée entre révélation et raison, comme c'est explicitement le cas au paragraphe 55 de *L'Antéchrist*, où la problématique traditionnelle consistant à se demander s'il y a contradiction ou absence de contradiction entre ces deux concepts finit par s'avérer superficielle, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre, en résumé, que d'envisager deux modalités concurrentes ou deux voies d'accès conduisant à une même doctrine, présentée comme une vérité dogmatique. Sur le fondement de ce premier constat, on peut dorénavant prendre en vue la trajectoire qui nous conduit d'*Aurore* jusqu'à ces tout derniers développements de 1888 : elle confirme que Nietzsche a toujours refusé de considérer la révélation comme une manifestation supérieure de la vérité, l'envisageant davantage comme une communication concernant la transmission des valeurs suprêmes. C'est ainsi que l'on retrouvera dans les textes nietzschéens, quoique d'une manière plus ou moins implicite et profondément repensée, une distinction classique et fondatrice pour toute théologie, à propos des deux grands aspects de la révélation[12], que sont la *révélation originelle,* désignant d'abord une communication extraordinaire adressée aux hommes, et la *révélation traditionnelle,* désignant une communication de second ordre, proférée dans les limites exclusives du discours humain. Dans le cadre du questionnement axiologique qui définit l'horizon de réflexion proprement nietzschéen, la mise en relation entre ces deux aspects s'avère digne d'intérêt pour le philosophe, puisque le lien entre une parole sacrée et une parole humaine fonctionnera comme un point de fondation pour les valeurs. En un mot, Nietzsche présente la révélation comme un régime de discours dans lequel la raison des lois (c'est-à-dire des valeurs, et non de la vérité) est référée à une autorité supérieure : dès qu'il y a révélation, il n'appartient plus à l'homme de se prononcer sur les lois admises, mais de se référer désormais à une norme tenue pour fondatrice.

En complément de ce premier point, il est important de souligner que l'approche nietzschéenne « standard » de la révélation, — celle exposée dans la totalité des œuvres, exception faite d'*Ainsi parlait Zarathoustra* et de son paratexte —, est d'emblée porteuse d'une tension, qu'on pourrait formuler de la manière suivante : Nietzsche évalue de façon contradictoire la révélation selon le système de valeur concerné. Dans certains cas, la révélation est valorisée, lorsqu'elle permet d'affermir ou de consolider des valeurs propices à l'élévation de l'homme[13]. Quand Nietzsche emprunte cette

[12] Pour un exposé de la distinction philosophique entre *révélation originelle* et *révélation traditionnelle*, on se rapportera aux analyses qu'en donnait Leibniz, dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* Livre quatrième, chapitre XVIII.

[13] Sur la révélation comme enjeu axiologique, nous renvoyons le lecteur aux analyses de Patrick Wotling dans *« Oui, l'homme fut un essai » – La philosophie de l'avenir selon Nietzsche,* Paris, Puf,

voie, il va parfois jusqu'à privilégier la révélation au détriment de la liberté, avec l'idée sous-jacente qu'une fondation ultime des valeurs est préférable à un état d'indétermination. C'est par exemple le cas pour l'usage de la révélation dans la tradition hindoue, si l'on suit les derniers développements de 1888[14]. En effet, dans ces textes, Nietzsche met en évidence le lien entre l'événement ponctuel de la révélation, et le type de temporalité qu'elle permet d'ouvrir, conçue comme une tradition. En d'autres termes, la révélation permet de stabiliser des valeurs ayant déjà démontré leur viabilité par l'expérience, pour mieux leur conférer ainsi un caractère durable, pérenne, voire quasi-inamovible, — et cela explique inversement pourquoi Nietzsche remet parfois en cause la révélation, notamment lorsqu'elle vise à soustraire des valeurs ascétiques à toute critique[15].

Pour résumer, en dépit des apparences, et du faible nombre des occurrences, la révélation occupe une fonction assez centrale chez Nietzsche, et c'est précisément cet aspect qu'il nous faudra dorénavant questionner plus en détail. Nous avons déjà souligné que Nietzsche valorisait la révélation de façon assez appuyée, lorsqu'elle permettait d'asseoir des valeurs élevées — c'est-à-dire des préférences axiologiques favorables à la vie —, et ce sur une longue période de temps. Or, on sait que la pensée de Nietzsche se présente à partir du milieu de la décennie 1880 comme l'essai d'une « *Umwerthung aller Werte*[16] », c'est-à-dire comme un projet de « renversement de toutes les valeurs », selon la formule consacrée de l'été 1884. Si Nietzsche se propose ainsi, à l'époque de la rédaction d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, de travailler à un tel renversement des valeurs, est-ce un hasard s'il est effectivement question d'un « langage de révélation[17] » dans l'œuvre ? De fait, le discours de l'*Offenbarung* n'est pas seulement convoqué de manière rétrospective, dans le paratexte d'*Ecce Homo* ; ce motif est déjà présent dans le texte source, et le terme de « révélation » apparaît sous la forme d'un hapax[18] qui doit nous interpeler, tandis que l'adjectif *offenbar* est convoqué à trois reprises, la totalité de ces occurrences étant concentrée dans la troisième partie de l'ouvrage, dont nous verrons par la suite pourquoi elle remplit une fonction stratégique d'un point de vue narratif.

À ce stade, la problématique qui nous occupe se resserre, et elle gagne en précision. Deux voies antithétiques semblent se dégager. On pourrait d'abord envisager que Nietzsche convoque la révélation au titre d'un simple artifice verbal. Dans certains textes de l'année 1888 contemporains de la rédaction d'*Ecce Homo*, il est effectivement question de la révélation comme d'une astuce de communication : Nietzsche emploiera par exemple l'expression de « *Klugheit der Offenbarung* » au paragraphe 55 de *L'Antéchrist*. Dans les discours de Zarathoustra, la révélation pourrait ainsi se réduire à un simple procédé rhétorique, c'est-à-dire à une ruse, ou à une mise en scène pour le renversement des valeurs. À mi-chemin entre le canular, le pastiche, et la parodie, le schème de l'*Offenbarung* se verrait ainsi rétrogradé depuis son usage premier, vers une vocation stratégique renouvelée. Si une telle solution interprétative a ceci de plaisant qu'elle permet de rendre justice à l'humour nietzschéen[19], elle présente néanmoins ceci d'insuffisant qu'elle ne tient pas compte du sérieux avec lequel Nietzsche considère également la figure de Zarathoustra. Si l'on se rapporte au passage de *Ecce Homo* déjà cité, on constatera que Nietzsche ne recule pas devant l'audace consistant à présenter les discours de Zarathoustra comme une « révélation de la vérité » (*Offenbarung der Wahrheit*), c'est-à-dire comme une parole soustraite à tout doute, et à toute ironie. Le commentateur se voit quasiment contraint d'interpréter ici le propos nietzschéen de manière littérale : *Ainsi parlait Zarathoustra* doit être lu comme un discours de révélation, et cela d'une manière incontestable, nous dit le philosophe. Dans ces conditions, prendre Nietzsche à la lettre supposerait de reconnaître que Zarathoustra se tient sur un autre plan que le discours commun, pour délivrer une parole fondatrice, s'imposant comme une norme de référence. Un indice flagrant de cette révélation pourrait d'ailleurs être trouvé dans le recours fréquent à la citation, notamment lorsque Nietzsche reproduit de longs passages des discours de Zarathoustra dans *Ecce Homo,* s'y rapportant comme à une parole qui détiendrait une forme de sacralité, vers laquelle on devrait se tourner avec respect, à la façon dont on traite les Écritures. Le débat sur la révélation dans *Ainsi parlait Zarathoustra* est donc ouvert : artifice ou vérité ? Afin de répondre à cette question, nous suivrons dorénavant un parcours qui nous conduira du paratexte au texte lui-même, et nous pourrons ainsi mesurer la pertinence des allégations formulées dans *Ecce Homo,* une fois celle-ci confrontées à l'œuvre source.

[14] Les considérations de Nietzsche sur la tradition hindoue portent plus précisément sur les Lois de Manou. Pour un commentaire détaillé sur le statut de la révélation dans *L'Antéchrist*, on se référera à l'ouvrage d'Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches «Der Antichrist», «Ecce homo», «Dionysos-Dithyramben» und «Nietzsche contra Wagner»* (Nietzsche-Kommentar Band 6/2), Berlin/Boston, De Gruyter, 2013 (voir surtout la page 270).

[15] Voir à ce sujet le paragraphe 27 de *L'Antéchrist*.

[16] *Fragments posthumes* X / *KSA* 10, 26 [259].

[17] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Avant le lever du soleil » / *Za,* « Vor Sonnen-Aufgang ».

[18] *Ibid.* Le passage en question sera cité et commenté plus bas.

3. Zarathoustra entre révélation et fiction

Dans l'extrait de *Ecce Homo* cité au début de cette étude, — dont nous avons quelque peu retardé le commentaire, pour des raisons structurelles qui apparaitront bientôt —, Nietzsche se présentait lui-même comme un simple intermédiaire, comme un secrétaire ou un scripteur, dont la main aurait été « guidée », pour ainsi dire, par des forces plus éminentes. C'est la logique d'une inspiration foudroyante qui était privilégiée, à l'instar d'une *vox dei* qui aurait délivré le texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* d'un

[19] Sur la valorisation nietzschéenne du rire comme vertu philosophique, on se rapportera à l'article suivant de Patrick Wotling qui aborde notamment les rapports entre le rire et le sacré : « " Peut-être le rire aussi a-t-il encore un avenir ! ". – Hiérarchie, perspectivisme et problématique des valeurs dans l'idée de gai savoir. », dans *« Oui, l'homme fut un essai » – La philosophie de l'avenir selon*

seul trait, ou plutôt « *prima facie* », avec une force d'évidence quasi irrépressible. Si Nietzsche prenait soin d'écarter toute superstition, c'est parce qu'il se contentait de décrire un fait, nous disait-il. Dans un premier temps, le lecteur est comme stupéfait face à une telle dramatisation de l'expérience d'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra.* Pourtant, si l'on suit la recommandation de Nietzsche, qui nous invite fréquemment à bien le lire, c'est-à-dire, notamment, à prendre garde au choix des mots, on observera que les termes employés sont en eux-mêmes fort ambigus. En ouverture du paragraphe 3 de « Pourquoi j'écris de si bons livres », Nietzsche convoque en effet la notion d'inspiration (*Inspiration*), qui apporte une forme de contrepoint à la notion de « révélation ». Parler d'inspiration, c'est jouer sur un terme susceptible d'être entendu dans un sens théologique aussi bien qu'artistique, selon des connotations qui nous rapprocheraient de la pensée platonicienne, et de l'enthousiasme poétique, tel qu'il était abordé dans l'*Ion*, dans le *Le Banquet,* ou dans *Phèdre.* Procédant de la sorte, Nietzsche fait référence à l'antiquité et à ses poètes, comme à un modèle satisfaisant pour décrire sa propre expérience d'écriture. Toutefois, c'est moins le privilège exclusif de l'antiquité qui s'impose ici, que la coexistence avec une terminologie issue du monothéisme. À titre d'exemple, l'inspiration foudroyante dont il est question dans le texte a pour caractéristique de délivrer des sons et des images de façon bouleversante, jusqu'à prendre littéralement possession du corps, et Nietzsche parlera d'une « incarnation » (*Incarnation*), avec un terme qui évoque cette fois-ci la doctrine néotestamentaire. Pour complexifier encore le tableau général que nous dressons ici, on peut également souligner que Nietzsche ne se réfère pas à une source unique, mais à « des puissances supérieures » (*übermächtiger Gewalten*), qui restent en elles-mêmes fort mystérieuses. Le lecteur aura compris par-devers lui qu'il ne s'agit de rien d'autre, manifestement, que d'une communication pulsionnelle complexe, référée analogiquement à des modèles et à des héritages pluriels, — mais dont la provenance concrète doit être recherchée, ultimement, dans les facultés internes de l'artiste, et nulle part ailleurs. En d'autres termes, Nietzsche joue avec un ensemble d'ambiguïtés sémantiques, pour donner à comprendre que le schème de la révélation est convoqué tout en étant subverti, à la manière d'une reprise parodique, ou d'une fiction créée par l'écriture, celle-ci devant être conçue comme la seule et unique source de toute invention.

Si l'on quitte à présent le récit d'*Ecce Homo* pour se rapporter au texte même d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* la révélation ne concerne plus Nietzsche comme auteur, mais Zarathoustra comme personnage, et nous entrons à proprement parler dans le registre de la fiction[20]. À travers ce passage d'un premier à un second niveau de révélation,

[20] Un éclaircissement s'impose sur la signification du concept de fiction. Il ne s'agit pas ici de l'« *Erdichtung* » (terme qui renvoie chez Nietzsche au fictionnalisme de la conscience, c'est-à-dire au réarrangement du monde en une apparence), mais de ce que Zarathoustra nomme « *Gleichniss* ». On pourrait traduire ce terme par « parabole », afin de mieux restituer l'idée d'un récit d'invention, doué d'une portée allégorique. Soulignons par ailleurs que ce même terme est rapproché à deux reprises de la thématique de l'*Offenbarung* dans les paragraphes 3 et 6 consacrés à *Ainsi parlait Zarathoustra,*

c'est à une démultiplication des instances du discours à laquelle nous assistons : s'il y a effectivement révélation pour Nietzsche, c'est parce qu'il y a déjà eu révélation pour Zarathoustra lui-même, mais cette antécédence fournira-t-elle un quelconque fondement pour une hypothétique vérité révélée ? Dans la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche fait effectivement vivre à son personnage plusieurs expériences avoisinant celles d'une révélation : Zarathoustra est sujet à diverses manifestations psychologiques telles que le rêve, des visions spirituelles, et autres hallucinations auditives. À titre d'exemple, dans la section intitulée « Avant le lever du soleil », l'instance qui s'adresse à Zarathoustra n'est autre que le Ciel lui-même, qui se met à parler, selon l'expression employée par Nietzsche, « le langage de la révélation[21] ». Soulignons qu'il est question ici d'un langage sans paroles, qui emprunterait des voies étrangères à celles de la communication ordinaire, nous rapprochant d'une transmission s'exerçant directement entre les âmes, sans l'intermédiaire des mots, ces derniers étant comparés à des nuages venant obscurcir le message délivré. La sagesse supposée se transmettre à travers cet échange non perturbé entre les esprits est présentée comme une « bénédiction » (*ein Segnen*), et plus précisément comme un « Dire-Oui et Amen » (*Ja-und-Amen-Sagen*), ou plus simplement comme un « Dire-Oui » (*Ja-Sagen*), c'est-à-dire, au final, comme une certaine affirmation (*Bejahung*), qui sera référée, quelques sections plus loin, dans « Les trois maux », à un instant crucial présenté comme un Grand midi, signifiant que beaucoup de choses ont désormais été révélées, au point que la vie humaine s'en voit métamorphosée. Comme on peut le voir, Nietzsche convoque sciemment tout l'éventail des expériences caractéristiques de la mystique religieuse : les manifestations psychologiques extraordinaires, la métaphore de la lumière, la parole attribuée à des instances naturelles, ainsi que l'idéal de conversion ou de métamorphose ; — tout cela concourt à rapprocher au maximum le discours de Zarathoustra d'une communication supérieure.

Mais comment comprendre la présence de ces motifs dans la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* dont on sait qu'elle représente un emplacement stratégique, puisque Nietzsche affirme dans *Ecce Homo* que le point culminant de l'ouvrage se

[21] *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Avant le lever du soleil » / *Za*, « Vor Sonnen-Aufgang ». Citons le début du passage en allemand :
„Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.
In deine Höhe mich zu werfen das ist m e i n e Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist m e i n e Unschuld!
Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: s o kündest du mir deine Weisheit.
Stumm über brausendem Meere bist du heut mir aufgegangen, deine Liebe und deine Scham redet Offenbarung zu meiner brausenden Seele.
Dass du schön zu mir kamst, verhüllt in deine Schönheit, dass du stumm zu mir sprichst, offenbar in deiner Weisheit:
Oh wie erriethe ich nicht alles Schamhafte deiner Seele! Vor der Sonne kamst du zu mir, dem

trouve ici, avec la « *partie** décisive[22] » intitulée « Des anciennes et des nouvelles tables » ? Il n'aura échappé à personne que ce titre renvoie explicitement à la révélation mosaïque, et il n'est pas anodin que Nietzsche fasse vivre au personnage de Zarathoustra plusieurs expériences étranges, au moment où ce dernier s'apprête à énoncer ses propres tables de la loi. C'est le signe que Nietzsche entend déplacer le motif initial de la révélation au moyen de la fiction, mais quel est exactement le but d'une telle manœuvre ? S'agit-il de mieux nous faire entendre ou écouter Zarathoustra à la manière d'un prophète ? Si une telle piste interprétative s'impose inévitablement dans un premier temps, elle est pourtant contredite aussitôt par le quatrième paragraphe de la préface d'*Ecce Homo,* où l'on peut lire la chose suivante : « Parmi mes écrits, mon *Zarathoustra* tient une place à part. (…) Celui qui y parle n'est pas un prophète (*Hier redet kein Prophet*) ». Par soucis d'éclairer ce propos, on peut le rapprocher d'un fragment posthume où Zarathoustra décline lui-même son identité, par un double mouvement de rapprochement et de distanciation avec le prophétisme historique : « je suis un législateur, j'écris du nouveau sur mes tables[23] » (*Ich bin ein Gesetzgeber, ich schreibe neues auf meine Taffeln*). À la lecture de ce dernier passage, on comprend ultimement que Zarathoustra s'apparente aux grands législateurs de l'histoire, mais qu'il s'en distingue également, lui qui nous enjoint de faire face à la nécessité d'un profond renouveau, prenant la forme allégorique d'une réécriture des tables de la loi.

Nous touchons ici au problème central de cette étude, qui concerne la pertinence ou les limites de la révélation proclamée par Zarathoustra. En quel sens un concept *sérieux* de révélation trouvera-t-il une justification, si le discours du *Ja-sagen* se veut désolidarisé de toute instance supérieure, et si le « Oui » de Zarathoustra n'est le relai d'aucune parole plus éminente que la sienne ? Lorsqu'on se plonge dans le détail des textes, on constate que les rapports entre révélation et affirmation sont complexes, et plus délicats à interpréter qu'il n'y parait. Nietzsche retravaille le schème théologique de la révélation de façon extrêmement fine, notamment lorsqu'il présente Zarathoustra comme un « porte-parole[24] » (*Fürsprecher*), désignation qui tendrait apparemment à le rapprocher d'un messager divin, mais qui concourt plutôt à l'en distinguer définitivement, puisque ce terme, dans la langue allemande, est d'abord porteur d'une connotation juridique. Au motif classique d'une « Gottes Stimme » (« Des sages illustres »), Nietzsche substitue donc le modèle de l'avocat ou défenseur d'un droit, et nous touchons peut-être ici aux limites du parallélisme avec les religions et les grands législateurs historiques. De fait, lorsque le temps sera venu pour Zarathoustra de dire enfin d'où il parle, et d'expliquer pourquoi il se fait le porte-parole d'une certaine

[22] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 4.

[23] *Fragments posthumes* IX / *KSA* 10, 18 [50].

[24] Cette expression apparaît à neuf reprises dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, ce qui témoigne de son importance. Voir les sections « Sur les îles bienheureuses », « Des sages illustres », « Le chant de la

cause, l'instance revendiquée n'est autre que la vie elle-même (« le convalescent »), ce qui autorisera Zarathoustra à se présenter comme le *Fürsprecher des Lebens*[25]. En complément de cette indication, on peut souligner l'importance cruciale de la « voix du corps sain » que Zarathoustra ne ferait que rapporter ou relayer, en raison de sa probité supérieure (« Des prêcheurs d'arrières-mondes »), comme si un discours second venait répercuter une parole véridique, mais difficile à entendre. Cela signifie que le modèle d'un discours inspiré ne disparaît pas totalement, bien que cette structure soit profondément réaménagée. En effet, si Zarathoustra peut prétendre que tous les secrets qu'il énonce dans ses discours lui sont transmis directement par la vie (« Du dépassement de soi »), on comprend ainsi que la révélation, — ou plutôt la fiction de la révélation que Zarathoustra incarne —, s'apparente moins à une démultiplication réelle des instances du discours, qu'à un processus de traduction, ou plutôt à une métaphore[26], puisqu'au travers des discours poétiques de Zarathoustra, le corps sain ne s'adresse, encore et toujours, qu'au corps lui-même, pour mieux parler des valeurs suprêmes, et les affirmer. Ces dernières remarques nous invitent donc à questionner le statut de la métaphore dans le langage de la révélation d'*Ainsi parlait Zarathoustra.*

4. La révélation comme métaphore

Comment comprendre la nécessité de maintenir, au sein d'une philosophie de l'affirmation comme celle de Zarathoustra, un modèle analogique ou fictionnel de la révélation ? Si l'on fait retour une fois de plus à *Ecce Homo,* on constate que Nietzsche consacre un paragraphe à cette question, en présentant explicitement les discours de Zarathoustra comme une réplique de la « révélation », douée cette fois-ci d'une vérité supérieure, en lien avec une autre idée, celle de la métaphore, portée à un degré de puissance inouï ou inégalé. Nous citons ici un passage crucial pour notre propos, situé au paragraphe 6 de la section consacrée à *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans « Pourquoi j'écris de si bons livres » :

> Jusqu'à [Zarathoustra], on ne peut savoir ce qu'est la hauteur, ce qu'est la profondeur ; on sait encore moins ce qu'est la vérité. Dans cette révélation de la vérité (*Offenbarung der Wahrheit),* aucun instant n'a été anticipé ou deviné, même par les plus grands. Il n'y a pas de sagesse, pas d'exploration de l'âme, pas d'art de la parole avant Zarathoustra ; le plus proche, le plus quotidien évoque ici des choses inouïes. La sentence tremblante de passion ; l'éloquence devenue musique ; des éclairs annonciateurs d'avenir jusque-là insoupçonnés. La force de métaphore la

[25] Sur cette expression particulière, voir la section « Le convalescent ».

[26] Pour une analyse de ces questions, voir en particulier l'article de Serge Botet, « L'écriture métaphorique dans le Zarathoustra de Nietzsche », dans *Lectures d'une œuvre, Also sprach Zarathustra,*

> plus puissante qu'il y ait jamais eu jusqu'ici n'est que misère et bagatelle à côté de ce retour de la langue jusqu'à la nature de l'expression figurée[27].

Dans ce passage très riche, la conception nietzschéenne de la révélation trouve enfin un approfondissement. Là encore, la référence inaugurale à l'idée de vérité ne manquera pas de susciter l'étonnement chez le lecteur, d'autant que Nietzsche choisit de justifier cette revendication surprenante en évoquant un *art de la parole,* ou *art du discours*. Cela semble assez paradoxal, car les notions de métaphore et de discours figuré s'opposent à la vérité. La contradiction semble particulièrement difficile à surmonter, à moins de considérer la métaphore dans sa dimension de révélation intrinsèque. Il est certain que, pour Nietzsche, la métaphore est parlante, éloquente, expressive, supérieurement communicative, au point d'exercer un effet puissant sur la réceptivité humaine, ce que confirmera le passage où il est question de « la force de métaphore la plus puissante qu'il y ait jamais eu ». On pourrait suggérer, pour faciliter la compréhension générale de l'extrait, que Nietzsche cherche à surmonter ici l'opposition entre art et vérité, en ayant recours à la métaphore et à sa puissance de révélation, et cet enjeu nous introduit au cœur de la problématique du commandement et du législateur abordée dans un extrait issu du même paragraphe, où la notion du « dionysiaque » fait son apparition :

> Ma notion du « dionysiaque » s'est faite ici *action d'éclat ;* comparé à elle, tout autre agir humain apparaît misérable et limité. Qu'un Goethe, qu'un Shakespeare ne sauraient respirer un seul instant dans cette atmosphère de passion et d'altitude, que Dante, auprès de Zarathoustra, ne soit qu'un croyant, et non quelqu'un qui commence par *créer* la vérité, c'est-à-dire un esprit qui *gouverne le monde,* un destin (…), voilà qui n'est encore qu'une litote et ne donne aucune idée de la distance, de la solitude *azuréenne* où vit cette œuvre[28].

Si Nietzsche commence ici par distinguer Zarathoustra de plusieurs grands poètes ou tragédiens historiques, c'est visiblement pour mieux valoriser la puissance supérieure de sa parole, qui atteindrait pour la première fois une gouvernance à la mesure ou à l'échelle du monde. Cela nous invite à questionner la référence au dionysiaque qui ouvre cet extrait, car elle manque incontestablement de clarté. Quel est le lien entre la logique de l'*Offenbarung* caractéristique du discours de Zarathoustra, et la référence à la figure de Dionysos, conçue ici comme une force agissante ? Si l'on tente de ressaisir la logique qui transparait en filigrane dans le texte, on peut observer que Nietzsche joue avec plusieurs modèles théologiques de la divinité, essentiellement deux : un modèle monothéiste d'une part, associé aux idées de révélation et de création, et un modèle alternatif, qui nous rapprocherait de la Grèce, puisque c'est Dionysos qui est convoqué comme une véritable figure du commandement. En affirmant que Zarathoustra « commence par créer la vérité », Nietzsche attribue d'abord

[27] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 6.

[28] *Ibid.*

une fonction quasi démiurgique à son discours. On retrouve l'idée d'une parole qui coïnciderait avec la création du monde, selon le modèle du Verbe situé au commencement de toutes choses, dans l'évangile de Jean. C'est la révélation comme théophanie qui prévaut ici, Dieu se manifestant au monde à travers un *logos* créateur. Mais cette acception de la révélation est nettement déplacée par Zarathoustra vers l'idée de gouvernement du monde, et cela explique pourquoi Nietzsche fait appel à la notion du dionysiaque, conçue comme une « action d'éclat ». En résumé, la parole de Zarathoustra est référée à deux modèles antithétiques, qui se complètent l'un et l'autre, mais seul le premier semble entretenir un lien suffisamment clair avec l'idée de vérité révélée. Comment comprendre alors la référence supplémentaire à Dionysos dans ce contexte ?

Soulever cette question suppose de remarquer qu'il existe une affinité supérieure entre le discours de Zarathoustra et la figure de Dionysos. Force est d'admettre cependant que cette proximité revendiquée par Nietzsche ne va pas de soi. Comment penser le choix de faire reposer le discours de Zarathoustra sur une invocation de Dionysos, dont il faut rappeler qu'il tenait la vedette de *La naissance de la tragédie* publiée quinze ans auparavant ? Si l'on fait brièvement l'essai de parcourir le texte de 1872 en suivant cette problématique, on peut relever un certain nombre d'occurrences du concept d'*Offenbarung,* qui occupait déjà une place centrale, notamment dans les paragraphe 8 et 17, ainsi qu'au paragraphe 24. Cela confirme que la problématique nietzschéenne de la révélation est liée de longue date à la figure de Dionysos. Ce motif n'apparaît pas d'une manière qui serait seulement tardive ou rétrospective, comme pourrait le laisser croire une lecture exclusivement fondée dans *Ecce Homo*. Bien au contraire, Nietzsche considérait déjà, à cette époque, la révélation comme un phénomène artistique de première importance. Au paragraphe 17, l'image de Dionysos révélée au chœur tragique était qualifiée de « phénomène artistique originaire ». De même, au paragraphe 24, Nietzsche parlait d'une révélation analogique (*gleichnissartige Offenbarung*) venant briser le voile des apparences fantomatiques de la réalité quotidienne. Si la dimension analogique de la révélation constituait l'aspect essentiel du questionnement nietzschéen en 1872, cela s'expliquait par le lien entre l'affectivité et les images. Dans le contexte de la tragédie grecque, il s'agissait d'abord de penser le dionysiaque comme une rupture de l'individuation, comme une expérience de dépossession de soi, comme un envoutement, et de montrer que cet état devait être repris dans une expression symbolique, dans un monde d'images douées de clarté et d'intelligibilité, jusqu'à « déchirer le voile » (§ 24) de la connaissance ordinaire comprise comme une illusion. L'esthétique prenait donc la forme d'une théophanie venant révéler le fond ultime de la réalité avec une plus grande force d'évidence.

La structure de la révélation que Nietzsche cherche à penser dix ans plus tard dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* et même quinze ans plus tard dans *Ecce Homo,* a-t-elle fondamentalement changé ? Dans les deux cas, la révélation apporte un surcroit de connaissance au moyen d'une apparence de plus grande intensité. Cela signifie que

la révélation de Dionysos et la révélation de Zarathoustra sont présentées en fonction d'un même impact, qui introduit une césure dans l'expérience ordinaire. Mais le fonctionnement concret de la révélation esthétique n'est pas exactement le même dans les deux cas. Dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche s'intéressait essentiellement, nous l'avons vu, au problème de l'analogie : il s'agissait de comprendre comment un état dionysiaque pouvait trouver un équivalent dans une manifestation apollinienne, en dépit de la profonde hétérogénéité entre les deux domaines. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* le problème est sensiblement déplacé, puisque Nietzsche n'aborde plus la révélation sous l'angle de l'analogie, mais d'après celui de la métaphore, comme le montrent les textes précédemment cités. Si la révélation analogique venait décharger un état affectif préalable, la révélation comme métaphore doit susciter un état affectif qui n'existe pas encore. Cela signifie concrètement que le discours de Zarathoustra prend la forme d'une action exercée sur les affects, nous indiquant que le problème de la communication[29] passe au premier plan. Avec cette évolution du questionnement esthétique de Nietzsche, on comprend que la tâche du commandement qui incombera au législateur peut trouver ici un sérieux point d'appui. On pourrait résumer les analyses qui viennent d'être effectuées comme suit : dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est le schème de la révélation, conçue comme une communication affective, qui assurera le passage entre l'esthétique et le domaine pratique, comme le confirme ultimement le texte suivant, à nouveau extrait de *Ecce Homo* :

> « *Communiquer* par des signes un état, une tension intérieure propre à un état affectif (…) voilà le sens de tout style ; est bon tout style qui communique effectivement un état intérieur, qui ne se méprend pas sur les signes (…). Mon instinct est en l'occurrence infaillible. (…) Reste encore à admettre qu'il y ait des oreilles pour entendre — des oreilles ainsi faites qu'elles soient dignes d'un état affectif de cet ordre, et qu'il puisse se trouver des êtres à qui on a le droit de se communiquer. Mon *Zarathoustra,* par exemple, en attendant, est encore à la recherche de tels êtres[30] ».

[29] Il serait utile de proposer des analyses plus détaillées sur les rapports entre communication linguistique et communication affective chez Nietzsche, mais cela dépasserait le cadre de la présente étude. Contentons-nous d'indiquer que le discours de Zarathoustra ne cherche pas à obtenir une réponse de la part d'un hypothétique interlocuteur, mais qu'il est destiné à trouver une répercussion dans la structure pulsionnelle du récepteur, et dans la façon particulière dont ce dernier est susceptible d'exécuter un ordre. À la communication par les mots doit répondre une communication dans le monde des pulsions : de même que les métaphores de Zarathoustra atteignent pour la première fois une puissance inégalée, de même son discours vise un commandement à la mesure ou à l'échelle du monde. Or ce « monde » n'est autre que celui des pulsions et des rapports de puissance.

[30] *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra » / *EH*, « Also sprach Zarathustra », § 4.

Conclusion

La notion de communication (*Mitteilung*) chez Zarathoustra ne désigne pas la transmission d'une information théorique au moyen de signes linguistiques, mais celle d'un état affectif au moyen du style. La fonction essentielle de son discours n'est pas de modifier la connaissance du monde qui est celle du récepteur ; il s'agit d'opérer une transformation plus profonde, qui devra impliquer l'auditeur dans une performance de dépassement de soi[31]. Ultimement, il s'agit moins de communiquer un savoir qu'un certain vouloir, sous la forme particulière d'un commandement ou d'un ordre, visant pour la première fois des tâches à la mesure de l'histoire du monde. Cela veut dire que Nietzsche pose le problème du discours à un niveau plus souterrain que le registre ordinaire, là où l'évaluation la plus intime des valeurs est susceptible d'être transformée. Ces derniers éléments apportent un éclaircissement important sur Zarathoustra. En déplaçant l'archétype du prophète vers les figures du poète et du législateur, Nietzsche réinvente la signification traditionnelle de la révélation : cette dernière n'est plus conçue comme une transgression des règles de la communication, mais comme un surcroit de maîtrise de ces mêmes règles, selon la double idée de la virtuosité de l'artiste, et de l'autorité du nomothète qui en résulte[32]. On sait que Nietzsche présente lui-même son ouvrage selon ces deux aspects complémentaires, comme une performance stylistique supérieure, et comme un événement destiné à séparer l'histoire de l'humanité en deux. Mais toute révélation se heurte également à une résistance, puisqu'elle rompt avec le discours commun. C'est pourquoi Zarathoustra harangue la foule, et rencontre des auditeurs qui n'entendent pas encore son message.

[31] Ces enjeux débordent le cadre strict de la philosophie. Notre propos avait pour objectif de prendre en vue l'usage de la révélation chez Zarathoustra et chez Nietzsche, mais nous renvoyons le lecteur à deux ouvrages tirant parti des ressources de l'analyse linguistique pour éclairer la problématique du discours philosophique. Voir Serge Botet, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique ?*, Paris, Éditions Klincksieck (coll. « Germanistique), 2006 ; voir également, par le même auteur, *La philosophie de Nietzsche, une philosophie « en actes ». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra,* Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2007.

[32] Sur cette problématique philosophique classique, on pourra lire l'ouvrage suivant : Létitia Mouze, *Le législateur et le poète, une interprétation des* Lois *de Platon*, Lille, Presses Universitaires